

QUADERNA

1 | 2012

Alfonso M. Iacono

Sorties de la minorité

Résumé

Partant de la définition kantienne de la minorité, telle qu'elle est énoncée dans « Qu'est-ce que les Lumières », Alfonso M. Iacono trace un chemin qui, en passant par Adorno-Horkheimer, Kafka, Foucault, Weber, Trasymaque et Robinson Crusoé nous mène à la notion plus dense d'autonomie. Pour dépasser la focalisation kantienne sur la notion de volonté individuelle qui, au XXème s., après le marxisme et la psychanalyse, entre autres, n'est plus satisfaisante, Iacono fait sienne la suggestion de Kafka d'interroger le lien social entre la question de la volonté individuelle et la peur de sortir de la minorité, pointant ainsi cet « aspect anti-démocratique d'une démocratie » qui « consiste à offrir et produire des simulacres d'autonomie ».

Mots-clés

Kafka – minorité – philosophie – démocratie

Key words

Kafka – minority – philosophy – democracy

Référence électronique

Alfonso M. Iacono, « Sorties de la minorité », *QUADERNA* [en ligne], 1 | 2012, mis en ligne le 29 décembre 2012. URL : <http://quaderna.org/sorties-de-la-minorite>

Tous droits réservés

Sorties de la minorité

Alfonso M. Iacono
Université de Pise

Kafka et la fuite

Dans le court récit de Kafka que Max Brod a intitulé *Le départ*, alors que le protagoniste est en train de seller son cheval pour partir, son serviteur lui demande :

« Où va-tu, maître? ». « Je ne sais pas », dis-je, « Je ne veux que partir d'ici, seulement partir d'ici. Sans cesse partir d'ici, ce n'est qu'ainsi que je pourrai atteindre mon but ». « Donc tu connais ton but? ». « Oui », répondis-je, « ne te l'ai-je pas dit : partir d'ici, tel est mon but »¹.

Pour le protagoniste, le fait de laisser derrière soi le lieu du départ constitue une destination en soi. À dire vrai, cette étrange destination ne semble être autre chose qu'une fuite. Comment une telle destination pourrait-elle ne pas nécessairement correspondre à une fuite ? Comment faire en sorte que le « loin-d'ici » devienne, non pas la destination elle-même, mais une étape du parcours vers une destination que l'on ne connaît pas encore ? Il ne s'agit pas de la même chose. Une différence parcourt la ligne de démarcation entre la recherche d'une issue qui prend les traits caractéristiques d'une fuite et la recherche d'une issue qui revêt au contraire les traits caractéristiques de l'*autonomie*. Dans le premier cas, le choix est, pour ainsi dire, obligé, dans le second cas, il est, pour ainsi dire, voulu. Quand on est prisonnier d'autres ou de soi-même, on fuit, d'ordinaire, pour survivre ; la recherche de l'autonomie *semble* toucher, au contraire, un acte de volonté qui va avec un processus de séparation et d'isolement des *autres*. Dans notre culture, l'*autonomie* tend à s'identifier avec le résultat de la séparation et de l'isolement que nous appelons d'habitude l'*indépendance*.

Mais en est-il vraiment ainsi ? Existe-t-il vraiment une différence si marquée, claire et évidente entre fuite et autonomie, entre la quête désespérée d'une issue, comme celle des animaux protagonistes de tant de récits de Kafka, pour lesquels la survie n'est possible qu'en se cachant dans l'obscurité d'une tanière ou en recourant au mimétisme – ou comme celle des détenus d'une prison ou d'un camp –, et la sortie de la minorité décrite par Kant comme un passage volontaire et conscient à la lumière, un processus d'éclairement ? Et si la différence était, en fait, plus ambiguë, plus subtile qu'il n'y paraît ? Et si le problème résidait précisément dans la ligne de frontière qui, au lieu de séparer l'obscurité de la survie et la lumière de l'autonomie, les met en communication, devenant ainsi elle-même la ligne d'un tableau, un lieu de passage qui revendique sa propre autonomie ? Au fond, quand Robinson Crusoé s'embarque et qu'après bien des voyages, il fait naufrage dans l'île déserte et y bâtit les traits de l'individu bourgeois, mâle, adulte, isolé et indépendant, tenant d'une main la Bible et de l'autre son fusil, il le fait en

¹ Franz Kafka, *Le départ*, *Œuvres Complètes*, vol. II, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1980, p. 642.

désobéissant à son père. S'agit-il là d'une fuite ? Quelle est la frontière entre la fuite loin du père et la recherche de sa propre autonomie ? De plus, cette Bible et ce fusil, ainsi que tous les autres objets récupérés de l'épave, ne sont-ils pas peut-être, comme l'avait déjà remarqué Marx, les témoins silencieux de son *indépendance* à l'égard du monde socio-historique d'où le naufrage l'avait isolé ?

Kant : l'autonomie, la volonté, l'irréversibilité

Dans sa célèbre *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, que Kant publia en 1784, les Lumières « se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute »². Avec cette définition, les Lumières semblent marquer une frontière sûre entre une issue ressemblant à une fuite et une issue qui déterminerait l'autonomie individuelle. En dépit de sa causticité, cette définition ne va pas sans susciter bien des questions. En premier lieu, nous avons affaire ici à une définition qui transcende les limites historiques dans lesquelles les Lumières circonscrivent leur identité historique et philosophique. Kant semble évoluer intentionnellement à l'intérieur d'une ambiguïté conceptuelle. Dans la mesure où il est traité par Kant en tant que moment de l'histoire, l'*Aufklärung*, l'éclairement, devient le point de départ d'une condition des individus que l'on pourrait interpréter d'un point de vue éthico-existential. Toujours est-il que nous trouvons là un renvoi manifeste à la volonté. Kant semble vouloir signaler le fait qu'après l'événement historique qui lui est contemporain, les Lumières précisément, la possibilité de s'émanciper en atteignant le degré de liberté qu'est l'autonomie individuelle ne dépend que des individus eux-mêmes et de leur volonté. Dans la définition des Lumières que nous donne Kant, la référence au temps historique est explicite et évidente, mais celle-ci se présente avec une connotation particulière, comme la possibilité qu'offre un événement (l'existence de Frédéric II de Prusse et de son gouvernement éclairé), après lequel la sortie de la minorité, qui est pour Kant l'essence des Lumières, se pose seulement comme une question éthique de volonté.

C'est la conscience historique du non-retour qui dessine le cadre à l'intérieur duquel doit s'effectuer le choix individuel. Il semble qu'il y ait, pour Kant, un lien particulièrement significatif entre la notion d'irréversibilité dans l'histoire³ et celle d'éthicité dans l'action sociale et individuelle. C'est le rapport entre irréversibilité de l'événement et choix existentiel qui fait que le temps historique et social rencontre le temps des individus et détermine le sens que Kant donne à la notion de *progrès moral*. Plus qu'un mouvement vers l'avant, celle-ci semble exprimer le point de non-retour, plus que la poursuite d'un but, elle semble représenter l'abandon derrière soi.

Robinson Crusoé passait de la fuite à l'auto-affirmation individuelle, les personnages de Kafka vivront dans la frontière, tragique et ambiguë, qui sépare non sans peine une fuite peut-être possible et une auto-affirmation individuelle impossible. Chez Kant, il n'est jamais question de fuite. Le fait de laisser derrière soi un monde peut déjà constituer un but. Une fois que l'on a atteint la conscience, après que la porte de la prison

² Emmanuel Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?*, E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985, p. 497.

³ Sur le problème de l'irréversibilité de l'histoire, cf. par exemple : Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, J. Gouillard et J. Soucasse (tr.), Paris, Gallimard, 1949.

a été ouverte, s'attarder dans la condition passée, en refusant de laisser derrière soi ce qui nous gardait prisonnier, ne constitue dès lors pour Kant qu'une question de volonté. Mais d'une volonté qui a, précisément, un rapport décisif avec l'histoire. Nous assistons à un changement de décor. Sortir de la prison n'est plus une fuite, nécessaire à la survie. Au contraire, c'est lorsque l'on reste dans la prison alors même qu'il est possible d'en sortir que l'on est en fuite.

Nous devons nous demander cependant si le poids accordé par Kant à la volonté individuelle est aussi important qu'il semble vouloir nous le suggérer, ou s'il n'y a pas plutôt des conditions qui tendent à cacher le point de non-retour et à naturaliser l'état des choses telles qu'elles sont, agissant peut-être sur notre besoin inné de refuser l'irréversibilité du temps historique, d'éterniser le présent, de nous arrêter non sans crainte et hésitation devant la porte au-delà de laquelle nous serons, nous nous en doutons bien, différents et peut-être meilleurs. Nous le savons, et pourtant nous ne bougeons pas. La peur d'une situation nouvelle se révèle plus forte que le désir d'une condition meilleure. Nous ne parvenons pas à vaincre la peur du moment d'égarement qui précède inévitablement, en l'annonçant de façon bien peu encourageante, le passage, l'abandon derrière soi. Nous préférons la sécurité de la condition présente et connue, nous nous roulons en boule. Un peu comme lorsque, parfois, nous ne parvenons pas à surmonter les moments de trouble et de peur qui précèdent le plongeon dans l'eau. Au fond, tout passage comportant un abandon présuppose une victoire sur notre sensation de sécurité et sur nos moyens de nous rassurer. Parfois, les lieux mêmes qui nous protègent des intempéries et des embûches, et qui donc nous rassurent, peuvent devenir notre prison. Mais c'est précisément dans l'extrême ambiguïté de ces lieux, qui garantissent un état de protection et, en même temps, d'emprisonnement, que la volonté individuelle peut s'égarer et perdre la perception du passage. Fuir, dans ce cas et contre toute évidence, bien loin d'être un abandon de ces lieux, signifie au contraire y demeurer. La sensation de sécurité s'offre en substitut de l'autonomie. La domination s'alimente de cette ambiguïté pour se conserver et s'autoproduire.

Horkheimer et Adorno

Dans *La Dialectique de la Raison*⁴, Horkheimer et Adorno soumettent aussi au crible de leur critique le *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant, et en particulier les deux grandes affirmations qu'il contient, celle où les Lumières sont précisément définies comme une sortie de la minorité, une minorité dont l'homme lui-même est coupable, et l'autre, selon laquelle la minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans la tutelle d'autrui. Horkheimer et Adorno interprètent ces affirmations kantiennees comme des formes d'auto-émancipation bourgeoise. Ce qui veut dire que, pour eux, derrière l'exigence d'auto-émancipation se dissimule déjà la forme d'oppression et de violence qui caractérise la raison bourgeoise. La pensée qui se fait système et la science qui prend la forme de la vérité constituent l'expression d'une raison, la raison bourgeoise, qui ne parvient pas à s'imaginer, sans contradictions, autrement que calculatrice, vouée au profit, prête à transformer les hommes en choses à exploiter et à manipuler. D'après Horkheimer

⁴ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *La Dialectique de la Raison* (1947), Paris, Gallimard, 1974.

et Adorno, l'anti-utilitarisme de Kant, qui cherche une morale détachée de l'intérêt, serait pour le moins contradictoire, pour ne pas dire condamné à l'échec. Kant serait dans l'erreur quand il tente de fonder la morale à travers la même raison qui a pensé conquérir le monde en l'incluant dans son système par la force :

Le système vers lequel tend la Raison est la forme de connaissance qui vient le mieux à bout des faits, qui soutient le plus efficacement le sujet entreprenant de dominer la nature. Ses principes sont ceux de la conservation de soi. La minorité se révèle être l'incapacité de survivre. Le bourgeois dans ses aspects successifs du propriétaire d'esclaves, de libre entrepreneur, d'administrateur, est le sujet logique de l'*Aufklärung*⁵.

Nous pensons immédiatement, ici encore, à Robinson Crusoé, le naufragé, l'homme isolé qui, en recourant à la raison calculatrice, organise sa vie solitaire dans l'île et, par la suite, après avoir sauvé Vendredi d'une mort certaine, fait de celui-ci un esclave. L'esclavage est le *juste* prix qu'il paie à son sauveur pour sa vie. Robinson est le champion de l'auto-conservation, d'une auto-conservation qui se réalise, en apparence du moins et de façon illusoire, en dehors de tout lien social qui ne soit pas constitué par lui et construit seulement après avoir constitué et construit son rapport avec les choses.

Comme l'avait déjà observé Marx, la solitude de Robinson, au lieu d'être le point de départ des relations qu'il établira avec les choses et les hommes, est en réalité le résultat de relations socio-historiques développées. Le fusil et les munitions, les copies de la Bible, les instruments et les outils de travail qu'il récupère de l'épave, sont toutes des *choses* dont Robinson dépend. Elles témoignent de relations sociales sans lesquelles elles n'auraient pu ni être pensées ni être produites et grâce auxquelles Robinson peut organiser son existence dans l'île et donc sa conservation. Mais ce renvoi à Robinson nous rappelle à son tour que, pour arriver à l'image de l'homme isolé qui construit son monde, pour aboutir à celle d'un individu dont, à la vue d'une empreinte sur l'île qu'il croyait jusque-là inhabitée, le premier sentiment est la peur et le premier acte constructif est le renforcement d'une palissade, il faut avoir pensé à une société qui se distingue difficilement d'une pure somme d'individus isolés, méfiants, défendus par leurs clôtures. Reprenant Aristote, Marx disait que l'homme est un *Zôon politikón*, un animal social, qui ne parvient à s'isoler que lorsque les rapports sont très développés. Hobbes avait souligné, au contraire, que, bien loin d'être un animal social, l'homme est animé par le désir de gloire et de domination. C'est ce type d'homme, vivant dans l'isolement et la crainte de l'*autre*, qui sera incarné par Robinson Crusoé.

Or, selon Horkheimer et Adorno, l'image que se fait Kant de l'individu se rapportant à la minorité comme un problème à affronter et à surmonter, est étroitement liée à l'homme de Hobbes et de Defoe. Le sens de l'autonomie de cet individu est donné par sa sensation de liberté à l'égard de tous liens sociaux et collectifs ; l'image qu'il a de lui montre quelqu'un qui peut dénouer, nouer et renouer les liens sociaux grâce à sa propre volonté organisatrice et planificatrice. Construire, organiser, ordonner : les médicaments modernes contre l'isolement. Mais, comme tous les médicaments modernes, ils amènent, en même temps que leur efficacité spectaculaire, toute une série d'effets secondaires indésirables et nocifs. Contre l'isolement, l'acte de construire, d'organiser, d'ordonner

⁵ *Ibid.*, p. 94.

produit aussi une vision déformée de l'*autre*, sa réduction à une *chose*. La peur produit l'agression et la domination, la réduction et l'asservissement. La *pietas* envers soi et la sensation d'insécurité se transforment en action ordonnatrice.

Le Robinson de Defoe et le Robinson de Tournier

Pour comprendre les effets secondaires et indésirables du médicament efficace qu'utilise le Robinson Crusoe de Daniel Defoe, il faut passer à un autre Robinson, celui du XX^e siècle de Michel Tournier. Cet autre Robinson sait qu'il se trouve au bord de l'abîme, représenté par la "souille", le magma, l'informe, le chaos. À cela, il oppose l'ordre rationnel et moral :

Chaque homme a sa pente funeste. La mienne descend vers la souille. C'est là que me chasse Speranza quand elle devient mauvaise et me montre son visage de brute. La souille est ma défaite, mon vice. Ma victoire, c'est l'ordre moral que je dois imposer à Speranza contre son ordre naturel qui n'est que l'autre nom du survivre. Survivre c'est mourir. Il faut patiemment et sans relâche construire, organiser, ordonner. Chaque arrêt est un pas en arrière, un pas vers la souille⁶.

Cette sensation, développée et consciente, de l'artificialité identifiée dans l'acte de construire, d'organiser, d'ordonner, exprimée par l'idée que la seule survie n'est pas suffisante, définie par l'opposition, remontant à la tradition sophiste, entre ordre moral et ordre naturel, devient ici un symptôme d'angoisse névrotique. La peur de retomber dans la souille se traduit par la nécessité de ne jamais s'arrêter. Si toute halte est un pas en arrière, le fait d'aller de l'avant revient à tourner en rond. On ne laisse jamais vraiment derrière soi la souille, on la tient plus simplement à une distance qui n'est jamais une distance de sécurité. Le Robinson de Tournier a une angoisse différente de celle du Robinson de Defoe. Nous n'avons pas chez lui d'interrogation ou de doute avant d'agir, mais un agir qui s'auto-interroge et émet des doutes.

Entre Defoe et Tournier, il y a tout le passage tourmenté et douloureux du colonialisme bourgeois à l'apogée de sa force au colonialisme en voie de décomposition. L'autonomie du Robinson de Defoe s'exprime dans l'extériorisation, celle du Robinson de Tournier dans l'intériorisation. Chez l'un, l'autonomie est une illusion d'indépendance à l'égard des liens sociaux à travers la domination et le contrôle des choses (y compris des hommes réduits à l'état de choses), chez l'autre, l'autonomie doit passer par la désillusion de cette indépendance à travers le regard de l'*autre*. Mais qu'il y ait crise ou non, un colonialiste est un colonialiste et, malgré tout, le Robinson de Tournier, même s'il a derrière lui les *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss et qu'il possède un sens plus problématique de la domination du monde environnant (l'île) à travers les choses, ne peut éviter d'agir comme le Robinson de Defoe :

Désormais, que je veille ou que je dorme, que j'écrive ou que je fasse la cuisine, mon temps est sous-tendu par un tictac machinal, objectif, irréfutable, exact, contrôlable. Comme j'ai faim de ces épithètes qui définissent autant de victoires sur les forces du mal ! Je veux, j'exige que

⁶ Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 50.

tout autour de moi soit dorénavant mesuré, prouvé, certifié, mathématique, rationnel. Il faudra procéder à l'arpentage de l'île, établir l'image réduite de la projection horizontale de toutes ses terres, consigner ces données dans un cadastre. Je voudrais que chaque plante fût étiquetée, chaque oiseau bagué, chaque mammifère marqué au feu. Je n'aurai de cesse que cette île opaque, impénétrable, pleine de sourdes fermentations et de remous maléfiques, ne soit métamorphosée en une construction abstraite, transparente, intelligible jusqu'à l'os⁷.

Ce besoin de pénétrer l'*opacité* de l'île, de viser l'abstrait, le transparent, l'intelligible, ne revient pas à laisser derrière soi la *souille*. Il ne s'agit que d'une dissimulation de son existence, un renvoi incessant de son rapport avec lui-même, une fuite du danger que représente cette partie de nous qui paraît informe et magmatique, le miroir obscur d'un individu qui construit sa rationalité et son autonomie comme une séparation et un isolement. Mais Robinson pénétrera à l'intérieur de l'île Speranza et se réfugiera dans une *grotte* en quête de protection. Quel est le rapport entre la *souille* et la *grotte* ? Évocations du féminin dans l'identité de Robinson, la *souille* représente sa sœur Lucy et la *grotte* sa mère. « La grotte », se demande Robinson, « est-elle un nouvel et plus séduisant avatar de la souille, ou bien sa négation ? »⁸. Chez Tournier, la souille et la grotte peuvent se confondre. Au XX^e siècle, de nombreuses certitudes nées au XVIII^e semblent se désagréger, changent de valeur, deviennent des doutes et des interrogations.

Sortie de la minorité, isolement, volonté

La question est alors la suivante : la sortie de la minorité, qui représente pour Kant le signe des Lumières, correspond-elle à cette espèce d'indépendance qui a besoin de l'isolement pour être définie comme *autonomie* ? L'isolement est-il l'épreuve que chaque individu doit surmonter pour pouvoir exercer sa propre volonté ? Quel rapport y a-t-il entre l'isolement et la volonté ?

Comme on l'a vu, on s'isole à l'intérieur de relations sociales qui baignent, quant à elles, dans des processus historiques. Ce fait simple et banal nous suggère immédiatement que toute réflexion sur des notions telles que l'isolement, l'indépendance, l'autonomie et sur leur rapport avec la volonté ne peut ni ne doit faire abstraction de l'histoire en tant que problème. Nous avons déjà souligné qu'il y a, chez Kant, un lien entre irréversibilité de l'histoire et éthique de l'action sociale et individuelle. Il est nécessaire de comprendre comment les notions d'isolement, d'indépendance, d'autonomie dans leur rapport avec la volonté évoluent à l'intérieur de ce lien.

Michel Foucault

Michel Foucault avait observé que, par rapport aux autres travaux kantiens de philosophie du droit et de philosophie politique, *Qu'est-ce que les Lumières ?* paraît, dans une certaine mesure, excentrique⁹. En effet, la réflexion philosophique qui y est opérée sur l'objet d'étude, en l'occurrence les Lumières, s'accompagne d'une question sur le temps

⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières », *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 679-688.

historique du moment. Autrement dit, Kant s'interroge à l'intérieur de sa propre époque historique. D'après Foucault, le fait de poser la question de l'*Aufklärung* dans les termes d'un *Ausgang* est ce qui distingue le discours de *Qu'est-ce que les Lumières ?* aussi bien d'une interrogation sur le présent basée sur un âge du monde (Platon, *Politique*) que d'un événement futur dont on interprète les signes (Augustin, *La Cité de Dieu*), ou que du début d'un processus historique (Vico, *La Science nouvelle*). Le point de vue de l'*Ausgang*, de la sortie, laisse à entendre que le fait de laisser derrière soi un monde ou une époque compte bien plus que le monde ou l'époque qui nous attend et à laquelle nous voudrions ou devrions parvenir. Laisser derrière soi un monde, sortir de ce monde ne signifie pas en soi entrer dans un autre monde. Mettre l'accent sur la sortie est comme une mise en relief d'une *epoké*, d'une suspension, accompagnée d'une sorte de désarroi. Une décision, la sortie, ouvre un terrain de possibilités et de choix. Contrairement à ce que soutenait Hobbes, pour qui toute décision prise sanctionne la fin de la liberté qu'il identifie à la potentialité, la sortie est une décision qui s'ouvre à la liberté, à la potentialité et à la possibilité.

À l'intérieur du lien établi par Kant entre irréversibilité du processus historique et choix éthique individuel, la métaphore de la sortie renvoie à celle du passage. Et la métaphore du passage présuppose un acte de volonté. Chez Kant, l'écart par rapport à Platon, à Augustin et, dans une moindre mesure, à Vico tient au fait que la volonté de l'individu de réaliser son autonomie revêt bien plus d'importance, si ce n'est un caractère déterminant. Le premier acte de cette volonté est une sortie, car la volonté consiste à laisser derrière soi, à se différencier négativement, comme l'observe à raison Foucault ; plus par ce que l'on abandonne que par ce que l'on atteint ou qui s'annonce comme nouveau.

L'autodéfinition historique de l'*Aufklärung* se caractérise donc par ce qu'elle n'est pas, par une sortie précisément, et par la nécessité d'un passage qui ne présuppose pas une nouvelle entrée. À la fin du passage qui mène à la sortie, on n'aperçoit pas une nouvelle entrée et cela fait du passage en soi un accomplissement. Il s'agit d'un accomplissement très particulier, d'une auto-transformation individuelle où les notions de volonté et d'autonomie ont un poids décisif. Définir les Lumières en termes d'autonomie individuelle revient déjà à les interpréter. Une conséquence de cette interprétation et définition tient en ce que pour Kant, pour le Kant de *Qu'est-ce que les Lumières ?*, il n'y a et il ne doit y avoir de guides (tuteurs, pères, patrons) qui dirigent les autres, les mineurs, vers la « lumière de la raison ».

Les Lumières ne doivent pas être nécessairement définies comme un parcours vers la lumière de la raison, car elles ne se caractérisent pas exclusivement par un « aller vers ». Les Lumières sont aussi et surtout un « venir de ». Les Lumières sont une *Aufklärung*, un *éclaircissement*, un processus d'auto-éclaircissement, d'auto-transformation, d'autonomie. Kant identifie les Lumières avec la sortie de l'homme de l'état de minorité dont il est lui-même responsable. L'idée que quelqu'un doive ou puisse guider un autre vers l'autonomie contredit, par conséquent, la définition des Lumières. Nous sommes ici devant quelque chose de très éloigné de l'universalisme qui tend à voir le passage de l'ombre à la lumière du point de vue de l'accomplissement de l'histoire universelle.

Sapere aude !

Poursuivant sa définition, Kant écrit dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* : « C'est à lui seul qu'est *imputable* cette minorité, dès lors qu'elle ne procède pas du manque d'entendement, mais du manque de résolution et de courage nécessaires pour se servir de son entendement sans la tutelle d'autrui. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement : telle est donc la devise des Lumières »¹⁰. C'est avec une extrême clarté qu'apparaît ici ce que nous avons observé auparavant. Kant déplace la question du côté de la subjectivité et délimite le domaine dans lequel l'état de minorité et sa permanence dépendent des individus. Pour Kant, l'état de minorité est à considérer comme tel quand, en présence de toutes les conditions objectives pour son dépassement, celui-ci n'est pas dépassé. Et en quoi consiste ce dépassement ? Dans la capacité de se servir de son entendement sans la tutelle d'autrui. Et cette capacité individuelle ne peut s'exercer si l'individu n'a pas le courage de se décider à le faire.

Nous nous trouvons ainsi devant une définition de la minorité de type éthico-existential. La minorité dont parle Kant s'adresse à ceux qui, par convention ou par accident, du fait de la loi ou par libre arbitre, ne sont ni mineurs ni diminués. L'état de minorité est une condition qui traverse donc les confins traditionnels entre celui qui est mineur et celui qui ne l'est pas. En un certain sens, il s'oppose à une détermination *objective*. Dans l'acception kantienne, en effet, l'état de minorité émerge comme un problème du sujet précisément au moment où l'on a établi les conditions de son dépassement sur le plan objectif, social et institutionnel. C'est ce contraste entre une situation subjective de minorité et une situation objective comportant les conditions pour en sortir, qui crée de l'embarras et fait déplacer l'attention sur le plan de la volonté. Absence de décision et de courage. Peu après, Kant parlera de paresse et de lâcheté. À la fin, tout est renvoyé à la volonté individuelle. C'est à l'individu qu'il appartient de savoir changer et de savoir se changer. Il devra faire preuve de décision et de courage, et cette épreuve consistera à savoir se dispenser d'une tutelle pour ses pensées et pour ses actions.

Kant aujourd'hui

Aujourd'hui, plus de deux siècles après, cette position de Kant ne parvient pas à nous satisfaire. L'idée de tout ramener à la volonté a pris au fil du temps une saveur âcre. Il y a comme un air de cruauté dans un monde où la volonté aurait pour fonction presque exclusive de souligner le caractère extérieur d'hommes et de femmes cherchant à atteindre non pas l'autonomie individuelle à travers un processus intérieur, mais sa caricature grotesque qui porte le nom de « succès » et que l'image de la course à obstacles rend bien dans toute sa cruauté extérieure. Nous n'entendons pas dire, par là, que la volonté n'a ou ne doit rien avoir à faire avec le problème de la sortie de la minorité, c'est-à-dire de l'autonomie, nous voulons simplement relever le fait que le poids prépondérant,

¹⁰ E. Kant, *op. cit.*, p. 497. Pour une histoire de la devise horatienne « Sapere aude ! » (Horace, *Épîtres*, I, 2, 40) à l'époque des Lumières, cf. Franco Venturi, « Was ist Aufklärung ? Sapere aude ! », in *Rivista Storica Italiana*, LXXI, 1959, p. 119-128. Sur Kant et la devise « Sapere aude ! », voir également, Ernst Cassirer, *La Philosophie au siècle des Lumières*, G. Montfort (tr.), Paris, Gallimard, 1965. Plus généralement, sur Kant et l'*Aufklärung*, voir Nicolao Merker, *L'Illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Roma-Bari, Laterza, 1968.

si ce n'est exclusif, qui lui est accordé dans les termes où l'entend Kant, laisse non résolus trop de problèmes. Au XX^e siècle, il ne semble plus que le problème de l'autonomie soit un fait exclusif de la volonté et une question de décision, de courage ou, au contraire, de paresse et de lâcheté.

Du moins ce n'est pas le cas pour la psychanalyse, par exemple, tout comme ce ne fut pas le cas pour le marxisme. Ce n'est pas le cas des protagonistes des récits de Kafka, qui, plus qu'à l'exigence de sortir de la minorité, doivent répondre aux conséquences tragiques du vouloir ou du pouvoir rester à l'intérieur, comme dans un refuge qui, en les rassurant, les détruit. Ils peuvent être paresseux ou lâches, ces personnages, mais ils n'ont pas d'issue : soit la fuite, par le mimétisme ou l'annulation dans l'autre, soit la destruction. Derrière la décision et le courage, derrière la paresse et la lâcheté, on aperçoit un monde complexe qui avait, en réalité, toujours existé, une sorte de reproduction individuelle unique et originale des processus sociaux, symboliques et institutionnels, une réplique qui commence à se construire dès la naissance, qui préside aux traits de notre identité personnelle et dont nous dépendons inexorablement. Aux yeux des personnages de Kafka, cette dépendance ne peut être transformée. Celui qui jouit de l'autorité morale revêt les traits de l'autoritaire, le guide se montre comme un obstacle insurmontable. Face à la dépendance, justement : ou la fuite ou la destruction. Le Robinson de Defoe avait fui son père pour atteindre l'indépendance avec son naufrage à San Fernandez, à travers son isolement illusoire de tout lien social (une illusion que n'a plus le Robinson de Tournier), les personnages de Kafka se situent aux antipodes, les lieux du pouvoir sans fin, intériorisé et coercitif, ceux du lien social. Mais la condition extrême où se voit réduite la volonté dans les récits de Kafka, en nous montrant un mur insurmontable, nous suggère en fait autre chose, en l'occurrence que le problème n'est plus seulement la volonté. C'est, en effet, le lien social entre celle-ci et la peur de sortir de la minorité qui doit faire à présent l'objet d'un questionnement.

De l'enthousiasme à la mélancolie

Après cela, la séparation entre pré-politique et politique, une caractéristique de la modernité (présente encore chez Hannah Arendt), est balayée d'un seul coup. De l'*enthousiasme* on retourne à la *mélancolie*. De manière imperceptible, mais en même temps irréversible, la question se déplace. Il ne s'agit plus de la question kantienne sur le moment historique où s'établissent les conditions subjectives de la sortie de la minorité, mais de celle de Kafka sur la peur de sortir de la minorité, une peur qui mène soit au mimétisme dans l'autre, soit à la mort. Il ne suffit plus d'en appeler à la volonté des individus, en les fustigeant avec l'accusation de lâcheté et de paresse, car il est désormais plus urgent de comprendre ce qui amène ces individus à être paresseux ou lâches, ce qui les pousse jusqu'à mourir au lieu de franchir le seuil qui les rend autonomes.

Il s'agit là d'une question qui semble émerger d'une façon très particulière, avec un caractère dramatique silencieux, dans l'Occident de la fin du deuxième millénaire. Cet Occident qui fait de la *démocratie* une valeur sacrée, alors qu'il domine le reste de la planète en imposant la *liberté de la marchandise*, cet Occident qui a combattu et l'a emporté jusqu'à présent sur le totalitarisme qui était issu de son sein, cet Occident qui a séparé la religion de la politique et qui a institué des règles capables de faire cohabiter,

comme dans un jeu de prestige, *universalisme* et *pluralisme*, ne semble pas être en mesure de favoriser le passage de masse de la liberté à l'autonomie. Ou bien, en étant plus réalistes peut-être, il n'a aucun intérêt à le faire. Le doute vient de ce que, pour vivre comme il vit, l'Occident a besoin, plutôt, d'éviter ce passage au moment précis où il le promet. Et c'est peut-être parce qu'aujourd'hui la désillusion commence à s'infiltrer comme une molécule dans les pores de la promesse non tenue, que l'on respire un air de décadence, en l'absence de futur, dans un contexte culturel de pratique et d'idéologie du changement comme moyen, domestiqué à notre époque, de conservation du présent et de l'existant.

Il ne suffit pas de connaître la destination pour l'atteindre, pour vouloir l'atteindre. C'est le *passage* et la modalité de son accomplissement qui constituent le véritable problème face à l'état de minorité. Il ne suffit pas de vivre dans un contexte de libertés institutionnelles données pour obtenir, par un simple acte de volonté, l'autonomie. Ce qui émerge en Occident à la fin du siècle, c'est, au contraire, le doute que la vie des libertés institutionnelles et de la démocratie qui, sur le plan de l'organisation du pouvoir, est aujourd'hui organisée en une forme élargie d'oligarchie, ait un opiniâtre et inavouable besoin de l'absence d'autonomie chez les individus.

C'est un besoin *très humain* de se rassurer et d'avoir des certitudes qui provoque la peur de sortir de la minorité, une peur qui n'est pas simplement et seulement un défi pour la volonté individuelle, mais aussi le moment de la *pietas*, de la compréhension de l'*autre*, de celui qui l'éprouve, y compris soi-même.

Pouvoir et domination

Sortir fait peur. Abandonner le lieu sûr, familial, fait peur. Sortir de l'utérus maternel et se trouver en un lieu étranger, lumineux, inconnu. Pourquoi être là ? Qui a dit que sortir de la minorité était mieux que d'y rester ? Quels sont les avantages de la sortie par rapport aux avantages de l'état de minorité ? Est-il préférable d'avoir une vie *sûre* ou une vie *libre* ? À moins que, par conformisme, on ne veuille tenir pour évident le fait que les hommes préfèrent « par nature » la liberté à la sécurité, il est difficile de répondre à ces questions sans considérer le problème de la domination. La domination a son attrait non seulement pour celui qui l'exerce, par exemple pour celui qui a le rôle de guide, mais aussi pour celui qui la subit. La domination attire celui qui est dominé, parce qu'elle le rassure et cette sensation est une invitation presque irrésistible à ne pas sortir de la minorité. Il ne s'agit pas seulement de la domination dans un système totalitaire, où l'attitude sécurisante est la conséquence d'une menace directe, mais de la domination dans une société démocratique, où, au contraire, cette attitude est la conséquence d'une menace indirecte :

Par « domination » [*Herrschaft*], écrit Max Weber, il faut entendre la possibilité pour des ordres spécifiques (ou pour quelque ordre que ce soit) d'obtenir l'obéissance de la part d'un certain groupe d'hommes, et non pas n'importe quelle possibilité d'exercer le « pouvoir » [*Macht*] et l'« influence » sur les autres hommes. Prise dans ce sens, la domination [*Herrschaft*] (« autorité ») peut se fonder sur divers motifs de disposition à obéir, à commencer par l'habitude aveugle, jusqu'à des considérations purement rationnelles par rapport au but. Dans chaque rapport de domination [*Herrschaftsverhältnisse*] authentique

s'insère un minimum de volonté d'obéir, c'est-à-dire un intérêt (interne ou externe) à l'obéissance¹¹.

La domination présuppose donc la volonté d'obéir. Mais cela ne suffit pas. Elle cherche à susciter ou à cultiver « la foi dans sa propre *légitimité* [*Legitimitätsglaube*] »¹². Max Weber a mis ici en relation la domination [*Herrschaft*] avec la volonté d'obéir et avec la prétention de légitimité, qui a, quant à elle, la fonction de transformer l'obéissance en adhésion. Mais l'obéissance et l'adhésion à la domination légitime contractent peut-être une dette, bien plus grande que ce que l'on voit normalement, avec la peur de sortir de la minorité. On ne peut exclure, en effet, que la volonté d'obéir et la persuasion à adhérer soient influencées par cette peur. D'habitude, dans un système démocratique, la préoccupation théorique est celle, opposée, de faire concilier l'obéissance et l'adhésion avec la liberté et l'autonomie individuelle. Et si, au contraire, on se préoccupait du fait que, en soi, toute forme d'obéissance et toute forme d'adhésion à la domination légitime signifient une perte de la liberté et de l'autonomie ? Partons, en la modifiant en partie, de la distinction de Weber entre *domination*, conçue comme capacité d'obtenir l'obéissance et de la transformer en adhésion à travers la légitimité, et *pouvoir*, conçu comme un rapport d'influence susceptible d'être modifié par celui qui l'exerce et celui qui l'accepte. À partir d'une telle distinction, on peut supposer que l'obéissance et l'adhésion à la domination légitime trouvent leurs racines dans le même besoin d'être guidés, rassurés, aimés, qui réside en soi dans la nature des rapports humains et sociaux et qui peuvent mener aussi à la liberté et à l'autonomie. Toutefois, l'obéissance et l'adhésion à la domination légitime se fondent sur le maintien et la conservation de la peur de sortir de l'état de minorité, là où les rapports de pouvoir (par exemple entre parents et enfants, entre enseignants et élèves, entre amis plus âgés et d'autres plus jeunes) devraient, au contraire, avoir pour but non pas l'obéissance et l'adhésion comme moyens de conservation et de durcissement de l'état d'inégalité, mais la reconnaissance de cette inégalité comme point de départ vers son annulation, vers la sortie de l'état de minorité, vers une modification conséquente des rapports de pouvoir et d'influence mêmes, vers la joie d'être différents. La frontière entre *domination* et *pouvoir*¹³ est cependant très mince et ambiguë, tout comme celle qui sépare le désir de sortir de l'état de minorité et le désir d'être prisonniers dans l'état de minorité.

¹¹ Traduction française de l'auteur l'article. Texte original : « "Herrschaft" soll [...] die Chance heißen für spezifische (oder: für alle) Befehle bei einer angebbaren Gruppe von Menschen Gehorsam zu finden. Nicht also jede Art von Chance, "Macht" und "Einfluß" auf andere Menschen auszuüben. Herrschaft ('Autorität') in diesem Sinn kann im Einzelfall auf den verschiedensten Motiven der Fügsamkeit: von dumpfer Gewöhnung angefangen bis zu rein zweckrationalen Erwägungen, beruhen. Ein bestimmtes Minimum an Gehorchen wollen, also: Interesse (äußerem oder innerem) am Gehorchen, gehört zu jedem echten Herrschaftsverhältnis. Aber Sitte oder Interessenlage so wenig wie rein affektuelle oder rein wertrationale Motive der Verbundenheit könnten verlässliche Grundlagen einer Herrschaft darstellen. » (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1972, p. 123). Pour l'édition française, cf. M. Weber, *Économie et société*, Paris, Pocket, 1995, p. 285.

¹² *Ibid.* Édition française p. 286.

¹³ Sur la différence entre *relations de pouvoir* et *états de domination*, cf. M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté », *Dits et Écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994 : « les analyses que j'essaie de faire portent essentiellement sur les relations de pouvoir. J'entends par là quelque chose de différent des états de domination. Les relations de pouvoir ont une extension extrêmement grande dans les relations humaines. Or cela ne veut pas dire que le pouvoir politique est partout, mais que, dans les relations humaines, il y a tout un

C'est seulement quand nous voyons avec des yeux différents, quand ce qui semblait *banal* devient tout de suite *étrange*, quand une ride nous rappelle non sans crainte que le mur le plus solide peut tomber, que la frontière entre la condition de *domination* et celle du *pouvoir* devient plus nette, et le chemin qui porte à l'obéissance et à l'adhésion commence à se séparer de celui qui porte à la *liberté* et à l'*autonomie*.

« La justice est l'intérêt du plus fort ». Trasymaque et les philosophes du soupçon.

Trasymaque est le personnage de la *République* de Platon, l'antagoniste de Socrate, celui qui soutient la thèse selon laquelle la justice coïncide toujours avec l'intérêt du plus fort. On pourrait presque affirmer que les neuf livres successifs au premier sont une tentative de répondre à la question posée par Trasymaque. Une tentative, faudrait-il ajouter, qui n'aura pas de succès.

Hé bien ! Ne sais-tu, dit-il, que les différents États sont ou monarchiques, ou démocratiques, ou aristocratiques ?

Sans doute.

Or dans tout État la force appartient au gouvernement constitué.

C'est certain.

Eh bien ! Tout gouvernement établit toujours les lois dans son propre intérêt, la démocratie, des lois démocratiques ; la monarchie, des lois monarchiques, et les autres régimes de même ; puis, ces lois faites, ils proclament juste pour les gouvernés ce qui est leur propre intérêt, et, si quelqu'un les transgresse, ils le punissent comme violateur de la loi et de la justice. Voilà, mon excellent ami, ce que je prétends qu'est la justice uniformément dans tous les États : c'est l'intérêt du gouvernement constitué. Or c'est ce pouvoir qui a la force ; d'où il suit pour tout homme qui sait raisonner que partout c'est la même chose qui est juste, je veux dire l'intérêt du plus fort¹⁴.

La thèse de Trasymaque concerne toutes les formes de gouvernement : monarchique, aristocratique, démocratique. En plus, contrairement à Gorgias, le Nietzsche *ante litteram*, Trasymaque est un artificialiste, une sorte de Hobbes *ante litteram* : dans sa définition de la justice il n'y a aucune référence à la nature en tant que norme et mesure de la qualité morale des gouvernements et de leur justice. La thèse « la justice est l'intérêt du plus fort » est également valable pour toutes les formes de gouvernement.

faisceau de relations de pouvoir, qui peuvent s'exercer entre des individus, au sein d'une famille, dans une relation pédagogique, dans le corps politique. Cette analyse des relations de pouvoir constitue un champ extrêmement complexe ; elle rencontre parfois ce qu'on peut appeler des faits, ou des états de domination, dans lesquels les relations de pouvoir, au lieu d'être mobiles et de permettre aux différents partenaires une stratégie qui les modifie, se trouvent bloquées et figées. Lorsqu'un individu ou un groupe arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement – par des instruments qui peuvent être aussi bien économiques que politiques ou militaires –, on est devant ce qu'on peut appeler un état de domination » (p. 710-711). Et sur la différence entre *libération* et *pratiques de liberté* : « La libération ouvre un champ pour de nouveaux rapports de pouvoir, qu'il s'agit de contrôler par des pratiques de liberté » (p. 711).

¹⁴ Platon, *La République*, E. Chambry (tr), I, 338d-339a, *Œuvres Complètes*, tome IV, Paris, Les Belles Lettres, 1932, p. 22.

Mais la thèse de Trasymaque possède aussi un sens implicite qui concerne la question du pouvoir : celui-ci, pour se légitimer, a besoin d'une image de la justice telle qu'elle peut cacher la vérité contenue dans cette thèse. Le pouvoir doit cacher cette partie de lui-même – c'est-à-dire le fait qu'il a besoin de contrôler et domestiquer la justice – qui le transforme en domination. La justice, donc, est ici aussi bien une émanation de l'intérêt du plus fort que l'acte de cacher cette émanation elle-même.

Des philosophes tels que Machiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Nietzsche, Weber, s'inscrivent dans la lignée de la question posée par Trasymaque sur le rapport pouvoir/justice. Ils ont en effet tous conscience que le pouvoir, pour se légitimer, doit être mimétique, c'est-à-dire qu'il doit cacher le fait qu'il est un état de domination, c'est-à-dire encore qu'il doit cacher la vérité sur sa nature partielle fondée sur la force. Le pouvoir, monarchique, aristocratique ou démocratique, pour se légitimer en tant que juste, a besoin du consensus sur sa justice. Pour être reconnu comme « juste », le pouvoir doit recevoir, à un moment donné, une légitimation de la communauté, laquelle a décidé son unité par la reconnaissance d'une justice valable pour tous ses membres. On peut lire – et, à mon avis, il le faut – la thèse de Trasymaque comme une vérité – ou comme une métavérité – qui nous fait voir ce qui n'apparaît pas, ce qui est caché par les processus de légitimation. Une vérité qui, d'un point de vue épistémologique, ressemble aux vérités des *philosophes du soupçon*, comme les ont appelés Ricoeur et Foucault, Marx, Nietzsche et Freud¹⁵.

La thèse de Trasymaque : « la justice est l'intérêt du plus fort » possède, à mon sens, un rôle analogue à la thèse de Marx : « les idées de la classe dominante sont dans toutes les époques les idées dominantes ; c'est-à-dire, la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est, en même temps, la puissance spirituelle dominante » ; ou à la thèse de Nietzsche :

Qu'est-ce donc que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées, et ornées par la poésie et la rhétorique, et qui après un long usage paraissent établies, canoniques et contraignantes aux yeux d'un peuple : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores usées qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur effigie et qu'on ne considère plus comme telles mais seulement comme du métal¹⁶.

Il s'agit d'affirmations qui empêchent (ou devraient empêcher) le risque de la naturalisation, c'est-à-dire de ce qui nous fait accepter le monde comme éternel, immuable, naturel. La naturalisation est une sorte de *trompe-l'œil* : une illusion dont, comme Nietzsche le dit à propos de la vérité, on a oublié qu'elle l'est. Très souvent les états de domination se cachent en se naturalisant jusqu'à ressembler aux relations de pouvoir.

¹⁵ Cf. Paul Ricoeur, *De l'Interprétation*, Paris, Seuil, 1965. Cf. M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, in *Cahiers de Royaumont*, tome IV, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, repris dans *Dit et écrits*, vol. I, Paris, Gallimard, 2001, p. 592-607.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, « Vérité et mensonge au sens extra-moral » (1873), *Écrits posthumes (1870-1873)*, *Œuvres philosophiques complètes*, tome I, vol. 2, J.-L. Backès, M. Haar et M. B. de Launay (tr.), Paris, Gallimard, 1975, p. 282-284.

Encore sur pouvoir et domination

Dans un système social, la *domination*, en ce qu'elle se distingue de la notion de *pouvoir*, dans les processus d'*autoreprésentation* et d'*autolégitimation*, doit faire en sorte que les *passages* soient *ritualisés*. Un passage ritualisé est un passage d'un lieu sûr à un autre lieu sûr, c'est un passage qui, dans la mutation et le sens d'irréversibilité personnelle, réaffirme la conservation du système social et sa *domination* dans les formes qui la caractérisent. Dans notre société, les passages-rite sanctionnés par la religion sont appuyés, parfois concurrencés, par ceux qui sont sanctionnés par l'État. C'est le cas pour les mariages, par exemple. Mais il y a des passages-rite qui caractérisent la vie institutionnelle et civile des hommes organisés de l'État moderne. L'exemple par excellence est celui de l'école, qui nous dit que l'identité sociale de tout individu est donnée par le degré de *savoir* appris.

Mais peut-on échapper à la forme de la *domination* pour s'en tenir aux seuls rapports de *pouvoir* ? Le « passage » peut advenir dans d'autres contextes. Un adolescent qui voit avec d'autres yeux ses parents et sa famille maintenue faussement unie par le plus cruel des conformismes, une femme mariée qui voit la crise de son mariage et qui attribue à son mari la cause de cette crise, un citoyen qui voit d'un regard désenchanté la rhétorique politique sur la justice, un travailleur qui saisit avec amertume toute l'ironie des soi-disant relations de travail qui devraient permettre à un employeur d'être agréable et accepté, un intellectuel qui parvient à retourner le savoir qu'il a accumulé contre le rite de soumission à la *domination* que cet apprentissage présupposait. Tous ceux-là se trouvent devant le seuil d'une sortie, mais il s'agit d'une sortie de l'intérieur. Au lieu d'éprouver du bonheur en contemplant leur tanière de l'extérieur, comme le fait le protagoniste du dernier récit, inachevé, de Kafka, ils éprouvent de l'amertume, voire de l'horreur, en scrutant leur tanière de l'intérieur. S'ils en sortent et l'abandonnent, ce n'est pas pour la regarder du dehors, mais pour l'avoir derrière eux.

Un passage qui se présente comme une sortie est la métamorphose d'un lieu sûr en un lieu incertain et inconnu. Ils éprouveront de la peur, mais aussi de l'étonnement en voyant d'autres choses ou les mêmes choses placées d'une autre façon. Ils devront réorganiser leur monde et leur expérience. Quelqu'un les aura aidés. On n'y parvient pas tout seuls, malgré le mythe de Robinson. Quelqu'un qui leur aura fait entrevoir que des relations autres que celles de *domination* sont possibles, peut-être une mère, un père, une enseignante, un enseignant, une amie, un ami, une maîtresse, un amant, une fille, un fils. S'ils se souviennent de cette aide, une fois qu'ils auront réorganisé le monde et l'expérience, ils ne retomberont peut-être pas dans l'erreur de vouloir à leur tour imposer leur monde et leur expérience à d'autres sous la forme de la *domination*. Ils essaieront peut-être de la communiquer sous la forme du *pouvoir*. Ce type de passage a plus à voir avec la liberté qu'avec la sécurité. Autonomie ne signifie pas solitude. C'est le passage comme sortie qui entraîne la sensation de l'*Unheimlich*¹⁷ ou du *Thaumazein*¹⁸.

¹⁷ Sigmund Freud, « L'inquiétante étrangeté. *Das Unheimliche* », *Essais de psychanalyse appliquée* (1919), M. Bonaparte et Mme E. Marty (tr.), Paris, Gallimard, 1933.

¹⁸ Cf. Platon, *Théétète*, Michel Narcy (dir. et tr.). Paris, Flammarion, 1994, 155d ; Aristote, *Métaphysique*, J. Tricot (tr.), Paris, Vrin, 1991, A, 2, 982b-983a. [*Thaumazein* : l'étonnement].

Unheimlich et *Thaumazein*

C'est la condition d'*Unheimlich* et de *Thaumazein* qui, d'un côté, prépare à la sortie de la minorité et, de l'autre, provoque l'égarement, le désarroi, l'insécurité et, par conséquent, la peur de sortir de la minorité. Cette même condition (d'*Unheimlich* et de *Thaumazein*) qui prépare la sortie de la minorité provoque, en même temps, la peur de cette sortie. C'est en particulier l'*Unheimlich* qui provoque l'égarement, le désarroi, l'insécurité. S'il n'est pas accompagné du *Thaumazein*, il finit par provoquer l'effet contraire, c'est-à-dire la peur de sortir de la minorité. Le passage de la liberté à l'autonomie, le changement qui est autonomie, est constitué de la dramatique ambiguïté qui existe dans le passage de l'*Unheimlich* au *Thaumazein*.

La connaissance comme un égarement provoqué par le rejet des certitudes acquises : le passage comme sortie d'un port sûr n'est pas la garantie d'entrée dans un autre port sûr. Il ne s'agit pas de refuser la sécurité offerte par les ports. Il s'agit de comprendre que naviguer *exclusivement* à l'intérieur de cette zone de sécurité peut sembler sage et prudent, mais aboutit, à la longue, à l'enfermement dans la minorité, à l'auto-conservation sans changement. L'autonomie consiste à savoir naviguer à l'extérieur du port. La sortie fait peur à celui qui en éprouve le désir. Et c'est précisément à partir de cette peur que la *domination* alimente son auto-conservation sociale. La *domination* peut simuler des sorties en créant des *passages* contrôlés et ritualisés. Elle offre ainsi un simulacre d'autonomie. Un aspect anti-démocratique d'une démocratie consiste à produire et à offrir des simulacres d'autonomie.

Bibliographie

- ADORNO, Theodor W. et Max HORKHEIMER. *La Dialectique de la Raison* (1947). É. Kaufholz (tr.). Paris : Gallimard, 1974.
- ARISTOTE. *Métaphysique*. J. Tricot (tr.). Paris, Vrin, 1991.
- CASSIRER, Ernst. *La Philosophie au siècle des Lumières*. G. Montfort (tr.). Paris : Gallimard, 1965.
- DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe* (1719). Oxford : Oxford UP, 1999.
- ELIADE, Mircea. *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. J. Gouillard et J. Soucasse (tr.). Paris : Gallimard, 1949.
- FOUCAULT, Michel. « Nietzsche, Freud, Marx », *Cahiers de Royaumont*, tome IV. Paris, Les Éditions de Minuit, 1967. Repris in *Dits et écrits*, vol. I, Paris : Gallimard, 2001 : 592-607.
- . « Qu'est-ce que les Lumières », *Dits et écrits*, vol. IV. Paris : Gallimard, 1994 : 679-688.
- . « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *Dits et écrits*, vol. IV. Paris : Gallimard, 1994 : 708-729.
- FREUD, Sigmund. « L'inquiétante étrangeté. *Das Unheimliche* », *Essais de psychanalyse appliquée* (1919). M. Bonaparte et Mme E. Marty (tr.). Paris : Gallimard, 1933.
- HORACE. *Épîtres*. François Villeneuve (dir. et tr.). Paris : les Belles lettres, 1967.
- KAFKA, Franz. *Œuvres Complètes*, vol. II. C. David, M. Robert et A. Vialatte (tr.). Paris : Gallimard (La Pléiade), 1980.
- KANT, Emmanuel. *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières?*, E. Kant, *Critique de la faculté de juger*. Paris : Gallimard, 1985.

MERKER, Nicolao. *L'Illuminismo tedesco. Età di Lessing*. Roma-Bari: Laterza, 1968.

NIETZSCHE, Friedrich. « Vérité et mensonge au sens extra-moral » (1873), *Œuvres posthumes (1870-1873), Œuvres philosophiques complètes*, tome I, vol. 2. J.-L. Backès, M. Haar et M. B. de Launay (tr.). Paris : Gallimard, 1975 : 282-284.

PLATON. *La République*. E. Chambry (tr.). *Œuvres Complètes*, tome IV. Paris : Les Belles Lettres, 1932.

—. *Théétète*. Michel Narcy (dir. et tr.). Paris : Flammarion, 1994.

RICOEUR, Paul. *De l'Interprétation*. Paris : Seuil, 1965.

TOURNIER, Michel. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Paris: Gallimard, 1967.

VENTURI, Franco. « Was ist Aufklärung ? Sapere aude ! », *Rivista storica italiana*, LXXI, 1959 : 119-128.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922). Tübingen, J.C.B. Mohr, 1972.

Économie et société. Paris : Pocket, 1995.

À propos de l'auteur

Alfonso M. Iacono est Professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Université de Pise, où il dirige le *Laboratoire Philosophique sur la Complexité* : <http://ichnos.humnet.unipi.it/> Il a été Doyen de la Faculté de Lettres et de Philosophie de l'Université de Pise pendant neuf ans et a été nommé en 2012 Président de la Fondation Armunia-Castello Pasquini. Après des années de collaboration avec le quotidien *Il Manifesto*, il est aujourd'hui éditorialiste pour le journal *Il Tirreno* et directeur de la revue *Il Grandevetro*. Parmi ses travaux : *Le fétichisme. Histoire d'un concept*, PUF, Paris, 1992 ; *The American Indians and the Ancients of Europe*, in *The Classical Tradition and the Americas*, vol. I, De Gruyter, Berlin-New York, 1994 ; *Paura e meraviglia. Storie filosofiche del XVIII secolo*, Rubbettino, Catanzaro, 1998 ; *L'événement et l'observateur*, L'Harmattan, Paris, 1998 ; *Autonomia, potere, minorità*, Feltrinelli, Milano, 2000 ; (avec S. Viti), *Le domande sono ciliegie*, Manifestolibri, Roma, 2000 ; *Caminhos de saída do estado de menoridade*, Lacerba, Rio de Janeiro, 2001 ; *L'universalisme moderne et la question de l'autre*, in *Aufklärung und Aufklärungskritik*, Berliner Wissenschafts, Berlin, 2003 ; *Il borghese e il selvaggio*, ETS, Pisa, 2003 ; (avec S.Viti), *Per mari aperti*, Manifestolibri, Roma, 2003 ; *Storia, verità, finzione*, Manifestolibri, Roma, 2006 ; Diderot, *L'antro di Platone* (éd. A.M. Iacono), ETS, Pisa 2009 ; *L'illusione e il sostituto*, Bruno Mondadori, Milano, 2010 ; *Fetischismus und Substitution*, in *Fetisch als heuristische Kategorie*, Transcript, Bielefeld, 2011.

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de *Quaderna*. Les textes figurant sur ce site peuvent être consultés et reproduits sur un support papier ou numérique sous réserve qu'ils soient strictement réservés à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner le nom de la revue, l'auteur et la référence du document. Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de *Quaderna*, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.